

José Carlos dos Anjos

Proximidades e distâncias entre a virada decolonial latino-americana e o pensamento de Amílcar Cabral

Não gostaria que este texto fosse recebido como um exercício de erudição contra-hegemônica. O que move a reflexão é simultaneamente um sentido de urgência diante dos desafios globais e um sentimento de impotência, dadas as atuais ferramentas das ciências sociais. Estamos confrontados com as possibilidades de uma implosão combinada de crise ecológico-ambiental, crise financeira e desastres militares em proporções globais. As novas articulações entre o capitalismo e os arranjos da democracia parecem desconstituir todos os esforços para o enfrentamento dos desafios globais. Nas últimas décadas, na periferia do processo de globalização, o capitalismo atingiu com selvageria renovada a sua última fronteira, o território dos 370 milhões de pessoas ainda consideradas povos tradicionais.

Amílcar Cabral é o nacionalista guineense-cabo-verdiano que liderou a guerrilha de libertação nacional da Guiné-Bissau e Cabo Verde. Pretendo discutir o como, numa situação de guerra anticolonialista, Cabral abre uma senda para uma ciência do concreto (Lévi-Strauss, 1962), em situação de urgência anti-imperialista. Grande parte dos estudos que focalizam as relações entre territórios tradicionais e os megaempreendimentos sinalizam impactos desastrosos com consequências irreversíveis. Incontáveis perdas de recursos naturais, dissolução de identidades coletivas e ameaças aos territórios existenciais. A destruição das últimas comunidades tradicionais poderia ser o prenúncio de que o sistema chega ao limite externo e inicia um processo de implosão interna? Enquanto os governos concentram seus esforços na resolução dos problemas macroeconômicos relacionados ao crescimento e gestão das crises sucessivas e cada vez mais graves do sistema, organismos paraestatais tendem a se incumbir das dinâmicas de apossamento e controle de territórios tradicionais. Múltiplas formas de transferência indireta de recursos e autoridade estatal para forças paraestatais prefiguram as zonas de contato entre comunidades tradicionais e megaempreendimentos como situações de exceção. Violências desmedidas têm dado sentido ao conceito de colonialidade – que marca a continuidade dos processos de subordinação racial de povos distantes da modernidade ocidental. É nesse espaço que as teorias pós-coloniais deveriam articular os melhores recursos cognitivos das ciências sociais e agenciamentos emancipatórios que partem das comunidades ameaçadas pela nova onda de acumulação por espoliação (Harvey, 2004).

Nas últimas três décadas, um conjunto de intelectuais latino-americanos aprofundou aspectos das críticas pós-coloniais ao eurocentrismo nas ciências sociais e conformaram uma corrente fortemente assentada sobre uma consciência geopolítica aguçada do lugar e das estratégias de escritura em ciências sociais. Consciência geopolítica estabelecida em relação ao imperialismo é também um traço do pensamento de Amílcar Cabral. Contudo, há diferenças

notáveis na edificação dos respectivos lugares de enunciação. Enquanto Amílcar Cabral acercava-se de provérbios africanos para construir a possibilidade de “pensar pelas nossas próprias cabeças”, os intelectuais latino-americanos insistem em derivar seus lugares de enunciação das brechas deixadas em aberto pelo eurocentrismo predominante nas ciências sociais ocidentais. Então talvez esse seja o tempo de reler aquele que teorizou e praticou de forma mais sistemática as possibilidades de uma revolução de povos aborígenes contra o imperialismo global.

Para se abrir as ciências sociais a uma articulação mais estreita com as práticas locais, que constituem os territórios tradicionais ainda como zonas decisivas de lutas anticoloniais, talvez se faça necessário retornar aos escritos tecidos em meio a trama de lutas de descolonização que envolviam as comunidades tradicionais da Guiné-Bissau. A pergunta em torno da qual se articulam as proposições seguintes é a do *modus operandi* que produz textos analíticos na luta de descolonização da Guiné e Cabo Verde. Levando em conta a diferença das realidades das décadas de 60 e 70 do século XX e o contexto atual de resistências das comunidades tradicionais, gostaria de extrair dos textos de Cabral apenas os princípios mais gerais de articulação entre teoria e práticas emancipatórias.

O texto se desenvolve no desdobramento de duas proposições que derivam dos textos de Amílcar Cabral. Num primeiro tópico destaco a importância da luta pela ideologia no modo como Cabral articula luta por ideias e as aspirações ao esclarecimento científico de problemas locais anticoloniais. Na segunda parte busco localizar a articulação entre o discurso militante e a episteme local, no caso em pauta, uma episteme crioula comum ao espaço cultural de Bissau e do arquipélago de Cabo Verde.

A estratégia de leitura será a de retirar das regularidades do discurso pós e decolonial pontos de contraste com o pensamento de Amílcar Cabral, de modo a fazer aparecer o que de diferenças nas estratégias políticas deriva de arcabouços epistêmicos substantivamente diferentes. Devo mostrar que os dois arcabouços não são nem complementares nem sucessivos e que o modo como Cabral abriu um espaço para uma prática militante e para uma ciência do ativismo anticolonialista talvez seja mais urgente do que nunca.

A necessidade da ideologia anti-imperialista

Quando Amílcar Cabral toma palavra no congresso de Havana¹ e sugere, através de um provérbio africano, que o que estava em jogo não era falar mal do imperialismo mas liquidá-lo, a posição em jogo não era nem anti-ideológica nem anticientífica. Mas então que tipo de articulação discursiva entre ciência e ideologia se estava a reclamar?

¹ De 3 a 15 de janeiro de 1966 realizou-se em Havana, Cuba, a Primeira Conferência Tricontinental que reuniu representantes da África, Ásia e América Latina sob o lema da luta anti-imperialista. Do evento participaram 483 representantes de partidos, movimentos e organizações políticas de 82 países, além de observadores.

Não vamos utilizar esta tribuna para dizer mal do imperialismo. Diz um ditado africano muito corrente nas nossas terras — onde o fogo é ainda um instrumento importante e um amigo traiçoeiro — o que prova o estado de subdesenvolvimento em que nos vai deixar o colonialismo — diz esse ditado que «quando a tua palhota arde, de nada serve tocar o tam-tam». À dimensão tricontinental, isso quer dizer que não é gritando nem atirando palavras feias faladas ou escritas contra o imperialismo, que vamos conseguir liquidá-lo. Para nós, o pior ou o melhor mal que se pode dizer do imperialismo, qualquer que seja a sua forma, é pegar em armas e lutar. É o que estamos a fazer e faremos até a liquidação total da dominação estrangeira nas nossas pátrias africanas. (Cabral, 2013: 241).

Para Cabral, a articulação entre o processo de forjar uma ideologia local, analisar cientificamente uma situação particular e combater concretamente a opressão, na forma armada, se necessário, são dimensões que precisam estar articuladas. É essa posição teórica epistemológica que pretendo distinguir das subseqüentes intervenções políticas de intelectuais de terceiro mundo na forma das teorias pós e decoloniais. O que Cabral está, portanto, a reclamar na Tricontinental de Havana de 1966 é tanto ideologia como ciências localizadas em embates concretos. O tam-tam que não serve para apagar o fogo é a teorização desconectada das lutas locais contra o colonialismo.

Há quase duas décadas lecionando em uma universidade brasileira que vem se abrindo a uma inesperada entrada de estudantes pobres de territórios existenciais eminentemente negros, diante de uma interpelação similar de urgência, tenho respondido da forma próxima de Bhabha de que não é necessário nem pertinente se opor teoria pura e política de resistências populares. Mas tenho me dado conta de que a reclamação de Cabral, e que reencontro em meus alunos cotistas², é a de um outro alinhamento entre ciências e lutas ideológicas. As diferenças são de recorte e articulação das dimensões discursivas da ciência, da ideologia e da moral anticoloniais. Cabral não busca fundamentar as razões da luta num discurso científico. As elaborações científicas são instrumentais e focadas em problemas concretos expostos pelos impasses da luta. Daí a recusa ao alarido anti-imperialista de teor científicista. A ciência serve se equacionar para problemas concretos. O que a luta demanda, além de respostas científicas concretas para problemas locais, é um arcabouço ideológico geral que forneça recursos discursivos para a propaganda política. Já as razões para a luta se encarnam numa razão moral que é o senso popular de justiça anticolonial. É essa tripartição de territórios discursivos – moral, ideologia, ciência – que devo explicitar no modo como se articulam para tornar o trabalho intelectual uma pragmática anti-imperialista.

Cabral era um agrônomo e não um cientista social. Corrigir sistemas teóricos não fazia parte d o *habitus* acadêmico de Cabral, seu *habitus* de engenheiro e suas urgências práticas induziram-no a uma outra relação com a teoria. Para Cabral, o que estava em jogo era usar pontualmente o marxismo porque o processo revolucionário em África precisava de uma ideologia e ideologias são produzidas com ferramentas conceituais de múltiplas origens, conforme as demandas da propaganda política. Já as ferramentas científicas seriam

² O Estado Brasileiro, por meio da lei nº 12.711, de agosto de 2012, garante a reserva, nas instituições de ensino superior públicas, de metade das vagas nos processos seletivos para alunos oriundos de escolas públicas. Esse critério é combinado de formas diversas, segundo desígnios das instituições, com outros dois critérios – a renda familiar baixa e o pertencimento étnico-racial negro ou indígena. São designados como alunos cotistas aqueles que ingressam nas vagas reservadas.

mobilizadas para a elucidação de problemas da realidade local em que a falta de esclarecimento poderia colapsar a eficiência da luta anticolonial. A elucidação científica tem um escopo mais restrito no espaço e no tempo, enfrenta problemas que, sem uma elucidação minuciosa dos fatores em jogo, permitem antever desastres fatais.

Essa circunscrição do espaço de uma demanda científica libera o espaço discursivo anticolonial para uma ampla prática ideológica, entendida como luta por ideias decisivas no processo de mobilização das forças sociais anticoloniais. A extensão das injunções das lutas ideológicas demandadas pela prática revolucionária era o campo onde alguns conceitos marxistas poderiam pontualmente servir, mas não todo o arcabouço teórico.

Não está nesse caso em pauta a reconstituição de uma teoria dos sistemas de dominação próprios da modernidade. A ausência de um esforço de reconstrução de uma teoria da modernidade, empreendimento do tipo a que os estudiosos que lideram as correntes pós e decoloniais se dedicam com frequência, menos do que uma lacuna, sinaliza outra articulação epistêmica dos domínios da ciência e do empreendimento de luta ideológica anticolonialista. O marxismo, assim como o humanismo liberal, serve bem de pano de fundo para lutas ideológicas locais, eles não precisam ser denunciados nem reconstituídos sistematicamente.

Também não se trata aqui de se expor a geopolítica do conhecimento na modernidade enquanto sistema de legitimação de lugares privilegiados de enunciação (Mignolo, 2008). Essa geopolítica é praticada no modo como o enunciador se situa sem precisar denunciar o etnocentrismo das demais posições. A urgência está em se buscar as melhores disponibilidades conceituais ao serviço de soluções para um confronto imediato de sujeitos autocentros.

Entenda-se como ciência a mobilização de dados empíricos e ferramentas conceituais articulados à necessidade de se diminuir o caráter mortífero de uma guerra anticolonial. Como tornar viável que menos camponeses guineenses morram na guerra? Como tornar possível a mobilização da pequena burguesia nativa? Esse é o tipo de questão que demanda respostas científicas enquanto engenharia político-guerreira anticolonialista. A ideologia adequada a uma luta anticolonialista local aparece articulada a um conhecimento científico da realidade histórica a ser transformada, associada a experiências de luta já acumuladas. Se uma das dimensões dessa ciência é história, nesse ponto a ideologia intersecciona o esclarecimento local. A negação da possibilidade de que se pensar uma realidade local a partir dos parâmetros gerais de uma história universal não é um esforço para reconstituir uma filosofia alternativa da história a partir de perspectivas localizadas ao Sul do processo colonial. Trata-se de produzir um deslocamento de problemática que faz da história, enquanto arquivo colonial, o lugar de extração de conceitos que podem ser mobilizados em função de princípios que emanam das urgências da luta anticolonialista.

Quando se faz necessário cartografar as diversas etnias guineenses, o método não é em nada etnográfico. Conhecimentos etnográficos podem ser mobilizados em meio aos esforços de se

produzir um engajamento anticolonial. A luta ideológica e a produção de conhecimentos científicos são assim concomitantes.

A deficiência ideológica, para não dizer a falta total de ideologia, por parte dos movimentos de libertação nacional — que tem a sua justificação de base na ignorância da realidade histórica que esses movimentos pretendem transformar — constituem (sic) uma das maiores senão a maior fraqueza da nossa luta contra o imperialismo. Cremos, no entanto, que já foram acumuladas experiências bastantes e suficientemente variadas para permitir a definição duma linha geral de pensamento e de ação visando eliminar essa, deficiência. (Cabral, 2013: 245)

Entenda-se, portanto, como ideologia um dispositivo de verificação com frouxos, instáveis e frágeis instrumentos descritivos e a ciência como o cercamento minucioso de um problema específico local da luta anticolonialista. Toda a ideologia é autocentrada, trata-se do modo como o mundo pode ser descrito sob múltiplos pontos de vista. A ideologia cerca e torna enunciável um problema científico. O problema científico se equaciona pela mobilização de conceitos externos a realidade local e que, portanto, são necessariamente deslocados, reformulados e articulados a categorias locais. Há um esforço constante para o cingir-se ao caso particular da luta local contra o imperialismo e que se alarga em círculos conscientemente concêntricos. Cabral expõe, desse modo, o caráter autocentrado de seu discurso que só pode tocar outros discursos por interseção de perspectivas e não por incorporação. É desse modo que podemos visualizar suas relações com o marxismo. A relação é de intersecção parcial em função dos objetivos pragmáticos de uma luta local que não busca sua razão de ser numa teoria geral.

Na elaboração ideológica, Cabral é de um perspectivismo concêntrico. Cada sujeito em horizonte intersecciona outros horizontes concêntricos próximos até conformar um nós, os guineenses, depois os africanos, depois a humanidade. A ciência é transversal a essas concentricidades, trazendo soluções descentradas a partir da relação com outras descobertas científicas de outros lugares. Mas então a solução científica precisa ser elaborada em função da natureza singular do problema local.

Nós somos um povo, ou pessoas de um povo, que a certa altura da história desse povo tomaram um certo rumo no seu caminho, criaram certos problemas no seu espírito e na sua vida, orientaram a sua ação num certo rumo, puseram certas perguntas e buscaram respostas para essas perguntas. Pode ter começado por uma pessoa só, por duas, três, seis. A certa altura apareceu este problema no nosso meio. (Cabral, 2013: 139).

Por exemplo, Cabral chega a falar em fases superiores da história de um povo, mas então o sentido dessas fases está suficientemente deslocado pelo imperativo de se pensar as múltiplas histórias bloqueadas pelo imperialismo. Cada povo teria sua própria linha de progresso e, por conseguinte, possibilidades de aportar contribuições para o desenvolvimento comum da humanidade. A determinação do ritmo de desenvolvimento pela natureza da classe dominante que controla o poder político abre um outro ponto de deslocamento do pensamento de Cabral em relação a correntes do marxismo dominantes na época.

Qualquer que seja o nível atual das suas forças produtivas e da estrutura social que a caracteriza, uma sociedade pode avançar rapidamente, através de etapas definidas e adequadas às realidades concretas locais (históricas e humanas), para uma fase superior de existência. Tal avanço depende das possibilidades concretas de desenvolver as suas forças produtivas e é condicionado principalmente pela natureza do poder político que dirige essa sociedade, quer dizer, pelo tipo de Estado ou, se quisermos, pela natureza da classe ou classes dominantes no seio dessa sociedade (Cabral, 2013: 246).

No caso da revolução guineense, Cabral sabia que as principais posições estavam a ser conformadas pelos posicionamentos da pequena burguesia ultrajada pelo racismo de uma estrutura social colonialista. Toda a questão em jogo residia na possibilidade da transformação de uma classe parasitária do sistema colonial em classe revolucionária ao longo do processo.

O apelo de retorno dos intelectuais militantes às fontes não aponta para uma retomada do passado, nem a um realinhamento na direção de uma historicidade cuja linha de continuidade teria sido parcialmente perdida com a colonização. Trata-se da restituição da multiplicidade de linhas de progresso a uma humanidade por se constituir como assembleia dos múltiplos povos em igual posição de contribuir para uma história da humanidade.

Ao abandonar a possibilidade de que uma epistemologia universal possa sustentar uma ciência da realidade local, é numa pragmática popular que Cabral se assenta. Daí a importância dos aforismos na estruturação do pensamento de Cabral.

Ao atribuir às forças produtivas uma primazia sobre as relações de produção no caso dos povos da Guiné, Cabral não está a corrigir a teoria marxista em geral, buscando reconstituir sua estrutura conceitual. Cabral sublinha o fato de o raciocínio comum do marxismo poder ser válido para outras realidades. Com isso deixa em aberto as possibilidades de relações múltiplas com as ciências ocidentais. Esse me parece ser um modo sofisticado de, sem se abandonar a importância das ciências e dos acúmulos feitos nas academias ocidentais, se provincializar esses conhecimentos e suas pretensões universalizantes. Se poderia argumentar que de algum modo várias correntes pós-positivistas enveredam por esse tipo de empreendimento.

Cabral desenvolve uma teoria local da luta de uma pequeno-burguesia racializada por dignidade que permite entender, simultaneamente, as razões e as possibilidades de engajamento na luta revolucionária e os limites dessa adesão.

Para reforçar os contrastes com relação ao arquivo pós-colonial, gostaria de aqui resumir os seguintes pontos: 1) a primazia da luta ideológica, 2) a circunscrição do âmbito da demanda de uma abordagem científica, 3) a instrumentalização dos esforços da ciência às exigências concretas de uma luta anticolonial.

Essa articulação entre ciência e ideologia se dá sob a recusa em admitir que os interesses subjacentes ao ponto de vista ideológico condenam o conhecimento ao obscurantismo. Aqui

ideologia não é oposta a ciência, não é a antecipação frouxa de conhecimentos sobre o real, mas sim o esforço de constituir-lo no mesmo processo pelo qual o sujeito revolucionário se constitui. Interesses materiais associados à luta anticolonialista não são obstáculos epistemológicos ao acesso ao verdadeiro por meio de metodologias científicas. Trata-se de um processo pleno de produção de conhecimentos que prescindir de ferramentas metodológicas científicas na maior parte do tempo. Circunstancialmente, em função do caráter de um problema local se impõe um esforço científico estratégico. Ciência é aqui o debruçar local mais minucioso sobre um problema fundamental da luta. O empreendimento constante de se forjar uma ideologia anticolonialista é autoconstitutivo e permanente.

A distinção, no texto para o congresso de Havana citado acima, do seu momento científico e da sua orla ideológica é o resultado de um trabalho analítico. O autor do texto não se propõe essa demarcação de domínios embora trabalhe com essa distinção.

A consequência mais importante que gostaria de tirar no fim deste primeiro tópico é a premência de uma disciplina intelectual que faz com que o conjunto dos esforços intelectuais em pauta estejam mobilizados em função das urgências de uma luta vital. Não há espaços na luta anticolonialista para devaneios intelectuais que respondam às lógicas de distinção e enobrecimento acadêmico. O texto anticolonialista é um esforço teórico que carrega dimensões científicas e ideológicas.

Em Amílcar Cabral a teoria não é uma prática da mesma ordem da prática da guerrilha. Trata-se de uma prática teórica que se articula à prática cotidiana dos camponeses mobilizados. Se colocando na intenção de contribuir para a definição dos fundamentos e objetivos da libertação nacional, Cabral situa a teoria anticolonialista no cerne da

(...) própria experiência de luta e pela apreciação crítica das experiências alheias. Àqueles que verão nela um caráter teórico, temos de lembrar que toda a prática fecunda uma teoria. E que, se é verdade que uma revolução pode falhar, mesmo que seja nutrida por teorias perfeitamente concebidas, ainda ninguém praticou vitoriosamente uma Revolução sem teoria revolucionária. (Cabral, 2013: 243).

Se a teoria não é uma prática, contudo se situa na proximidade, é demandada pelos esforços práticos da luta. A afirmação da diferença de natureza dos dois fenômenos - teoria e prática - permite a Cabral rearticular ciência e ideologia como instrumentos em função da luta anticolonial.

Nos escritos de Cabral, as exigências teóricas não derivam da necessidade de se resolver problemas teóricos das ciências sociais. Se a revolução precisa de ideologia, a ideologia é uma urgência em função dos objetivos pragmáticos de se incrementar a consciência revolucionária das massas populares.

(...) a mais poderosa das armas para a defesa, a segurança e a garantia da continuidade da Revolução: a consciência revolucionária das massas populares que, como se sabe, não é nem nunca foi espontânea em parte alguma do mundo. (Cabral, 2013: 240).

Quando Catherine Walsh (2007:111) sugere que as massas afrodescendentes não precisam ser esclarecidas por intelectuais de esquerdas que possam infundir nelas enfoques de pós-marxismo e pós-modernismo está parcialmente certa. O passo seguinte, de que todos necessitamos, é uma perspectiva decolonial que recoloca o intelectual decolonial no lugar de vanguarda esclarecida. Com o agravante de se incorrer na mesma tentação detectada por Spivak (2010) em Foucault e Deleuze de se projetar uma consciência intelectual sobre as massas, como se a fusão entre o esforço teórico e as lutas populares cotidianas pudesse se dar de modo espontâneo. Em Cabral, a teoria que emana da prática revolucionária já é o trabalho sobre a consciência das massas e está estritamente articulada a um engajamento prático na luta decolonial.

O que Cabral chama de consciência revolucionária é o conjunto de injunções que emanam do reconhecimento coletivo das fragilidades táticas e estratégicas das lutas cotidianas. Cartografar essas dificuldades é um esforço teórico que demanda simultaneamente ciência e ideologia. As lutas cotidianas do colonizado têm fundamentos ético-morais. Cabe a teoria revolucionária estender e aprimorar os princípios teóricos que emanam dessas lutas cotidianas.

Nesse ponto, já podemos expor o modo como Cabral lida com o marxismo em contraste com o pensamento decolonial. É comum, no pensamento decolonial, se enfatizar o caráter eurocêntrico do pensamento de Marx e a assombrosa ausência de ferramentas para a análise das dimensões raciais dos processos de opressão e exploração capitalistas. Essa estratégia de distanciamento crítico é complementada, logo em seguida, por um esforço de incorporação que distorce o pensamento definido como eurocêntrico ao ponto de este se tornar irreconhecível e, portanto, passível de ser cunhado como periférico.

Essa estratégia pode ser encontrada nos enfrentamentos entre Dussel e Apel, por exemplo, ou no modo como Santiago Castro Gomez lida com Foucault e Habermas. Creio que esses três momentos serão suficientes para mapear por contrastes as diferenças entre o discurso pós-colonial e o anticolonial.

Não está nos escritos de Cabral em pauta desconstituir o que há de eurocêntrico no arquivo colonial. Diversamente trata-se de um empreendimento de rapinagem no manancial de conceitos dispostos no arquivo que podem ser reorganizados em função dos objetivos da luta anticolonial.

Quando o povo africano afirma na sua linguagem chã, que «por mais quente que seja a água da fonte, ela não coze o teu arroz», enuncia, com chocante simplicidade, um princípio fundamental não só da física como da ciência política. Sabemos com efeito que a orientação (o desenvolvimento) dum fenómeno em movimento, seja qual for o seu condicionamento exterior, depende principalmente das suas características internas. Sabemos também que, no plano político, por mais bela e atraente que seja a realidade dos outros, só poderemos transformar verdadeiramente a nossa própria realidade com base no seu conhecimento concreto e nos nossos esforços e sacrifícios próprios. (Cabral, 2013: 242).

O princípio de que a teoria dos outros não explica a dinâmica interna dos problemas locais nasce de um perspectivismo concêntrico que funda uma espécie de localismo radical sem precisar gastar esforços em desconstituir a teoria dos outros. Cada experiência emancipatória local teria sua contribuição teórica a dar na busca dos fundamentos e objetivos mais gerais da luta de libertação nacional. A insistência de que a dimensão teórica deriva de uma prática revolucionária local e que, sem a teoria, a prática não pode ser efetivamente revolucionária é o eixo pelo qual pretendo destacar as diferenças entre o cabralismo e as teorias pós-coloniais.

O pós-hibridismo de Cabral

Neste tópico, o meu objetivo central é examinar os encontros entre práticas de conhecimento populares e as formas da militância política anticolonialista liderada por Amílcar Cabral. Os escritos de Cabral estão tão impregnados de teorias ocidentais da emancipação como de uma teia de aforismos crioulos que expressam uma moral popular. Essa hibridação não hierarquiza, nem apenas inverte, a posição respectiva de saberes acadêmicos e não acadêmicos. Desejo explorar em Cabral uma criativa articulação entre saberes heterogêneos, mantidos enquanto heterogêneos, numa experiência de “transversalidade criativa”.

Para chegar a essa modalidade de articulação de diferentes ordens de discursos, Cabral teve de recusar a modalidade da hibridação cultural, uma modalidade de articulação de linguagens coloniais e nativas que, a seu modo, engendrou no arquipélago de Cabo Verde uma literatura de fronteira. Cabral foi levado a superar a etapa de discursos literários híbridos e fez uma escolha a contra-apelo por uma identidade não mestiça - a africanidade sem as ambiguidades dos cabo-verdianos. Não se pode situar bem os discursos políticos de Amílcar Cabral sem se reconstituir o campo literário cabo-verdiano contra o qual essa peça de guerra se insurge. Cabral precisou destruir um sujeito poético cindido, próprio da literatura cabo-verdiana de meados do século XX, para fazer emergir um devir guerreiro negro em seus escritos políticos.

Gostaria de argumentar que a adolescência de Cabral no interior da ilha de Santiago em todo o seu estofo cultural impregnado de uma poesia oral campesina - a *finason* -, feita de máximas forjadas na trama de lutas contra secas e implacáveis senhores de terras brancos, foi de fundamental importância ao despoletar de um lugar negro-africano de identidades que recusam tanto a mestiçagem cultural quanto alguma modalidade de pensamento de fronteira. A realização dos estudos secundários em Mindelo, uma cidade colonial locus de um cosmopolitismo mestiço, colocou Cabral diante dos estereótipos racistas antinegros internalizados pelos escolarizados dessa cidade do norte do arquipélago. Ele pôde, naquela cidade, ter se defrontado e sido obrigado a assumir positivamente a figura de uma negritude rejeitada tanto pelo fenótipo mais escuro como pela variante da língua cabo-verdiana falada pelos mais escuros da ilha de Santiago. Minhas entrevistas com intelectuais contemporâneos de Cabral, nomeadamente o também santiaguense Leitão da Graça, testemunham um racismo insidioso da elite escolarizada de Mindelo contra aqueles que vinham da ilha supostamente mais negra.

A contraposição entre a negritude do interior da ilha de Santiago e a mestiçagem das demais ilhas foi largamente forjada pela elite branco-mestiça constituída em torno do polo escolar de Mindelo ao longo do século XX. A partir da década de 1950, há um esforço dos poetas nucleados no norte do arquipélago para constituírem pontes entre a poética popular e a literatura erudita. Mas esse esforço foi se estilhaçando sistematicamente na impossibilidade de se percorrer as intensidades identitárias mais negras do arquipélago. O resultado é a celebração poética de um lugar de sujeito dilacerado que não se reconhece nem como branco nem como negro. Se tomarmos como uma regularidade enunciativa a emergência de um sujeito cindido entre um horizonte moderno e um bloqueio existencial diante do modo de dar-se de uma criouliidade ilhada, as poesias de Amílcar Cabral das décadas de 1940 e 50 se encaixam ainda na configuração estética do sujeito mestiço cindido. Tomemos por exemplo um poema de Amílcar Cabral de 1945:

Ilha:

teus montes e teus vales
não sentiram passar os tempos
e ficaram no mundo dos teus sonhos
— os sonhos dos teus filhos —
a clamar aos ventos que passam,
e às aves que voam, livres,
as tuas ânsias!

Ilha:

colina sem fim de terra vermelha
— terra dura —
rochas escarpadas tapando os horizontes,
mas aos quatro ventos prendendo as nossas ânsias!

A encenação poética de um sujeito inquieto numa ânsia por um verde e uma calma que não coincide com a aridez da existência colonizada no arquipélago cristaliza o protótipo do eu poético das décadas de 1950 e 60. Uma autoapresentação de um sujeito que promete uma alteridade que não se concretiza. Se poderia aqui contrapor com mais densidade do que o espaço me permite as poesias dos intelectuais nucleados em Mindelo à poesia que irrompe do interior da ilha de Santiago nas penas dos poucos que têm acesso ao secundário em Mindelo. É o caso de Felisberto Vieira que escreve sob o pseudônimo Kaoberdiano Dambará (1964). Sob esse pseudônimo, Felisberto Vieira se insurge contra toda a sua geração de escritores

desde os Claridosos: sob o crioulo pesado do interior da ilha de Santiago, Dambará pontua intensidades afetivas da terra e faz insurgir uma subjetivação calcada no povo em emergência como o evento. O esforço aqui é insistir na questão já formulada por Amílcar Cabral em *A arma da teoria* sobre o como se operou tão profunda transformação na poesia de Cabo Verde:

Os poetas, agora, são homens-comuns que caminham de mãos dadas com o povo, e de pés fincados na terra. Cabo Verde não é o sonhado jardim hesperitano, mas, sim, o «Arquipélago» e o «Ambiente», onde as árvores morrem de sede, os homens de fome - e a esperança nunca morre. O mar já não tem sereias e as ondas não beijam a praia. O mar é a estrada da libertação e da saudade, e o marulhar das vagas é a tentação constante. (Cabral, 2013: 28).

Para contrastar, poder-se-ia sentir como a metamorfose do radicalismo pequeno-burguês em ação revolucionária encontra a sua expressão literária na poesia de Kaoberdiano Dambará e sua expressão militar nos discursos de guerra de Amílcar Cabral, sobretudo os discursos para as tropas, nas matas da guerrilha dos anos de 1960. Mesmo quando Dambará se projeta no futuro é para continuar intensivamente colado à negritude da terra, da floresta, da noite. Busco em seguida argumentar que é o espaço de possibilidades enunciativas proporcionado pelo arcabouço epistêmico da literatura oral popular que torna possível tanto a ruptura literária de Dambará quanto o discurso militante de Amílcar Cabral.

Um adágio utilizado por Dambará e um outro utilizado por Amílcar Cabral. “Pedras e garrafas não brincam juntas” ou, em crioulo, “pedra ka ta djuga ku garafa” (Dambará, 1965: 46). No caso de Cabral, “Nha bóka ka sta la” (Cabral, 2013: 180) ou, numa tradução literal, “a minha boca não está lá”. Nos dois casos, os enunciados ganham, usados no estado de sítio de uma guerra clandestina, o sentido da ação de denunciar, sendo dimensões de uma vontade em marcha.

Não é coincidência que nas variações de ditados sobre as correlações de força entre pedras e garrafas apareça a correlação de força entre brancos e pobres (pretos). Numa variante típica de um contexto rural colonial, o signo da subalternidade pode ser o contraste entre a dureza de ovos e pedras: “ka ta djugadu óbu ku pedra”, numa tradução literal, “não se joga ovo contra pedra”. Do mesmo modo que não se joga ovos contra pedras, não se pode não dramatizar o pleito legal de um pobre contra os ricos: “póbri na dimanda ku riku é sima garafa na mei di pédra” (Dambará, 1965: 46). Na oposição entre brancos e pretos, a denúncia da assimetria já aponta para outras estratégias que não o pleito em justiça, nem a postura mendicante do porco pedindo farelo. A constatação compele à ação subversiva.

O enunciado disparado por Cabral para conter o oportunismo no partido está sob a mesma pragmática: “nha bóka ka sta la”. No modo como Cabral ilustra o fenômeno, não há, no enunciado, nenhum convite à prudência. Com a expressão se configura a prudência como uma entidade moral a combater. Pode-se seguir Varela no modo como sequencia um conjunto de variantes populares da máxima em torno da prudência ao falar.

Nha bóka ka sta la. Não tenho nada a ver com isso.

Quando Cabral usa essa última expressão, o sentido que se lhe cola ao acontecimento não se estende numa regularidade prudente. Contra o oportunismo individualista pequeno-burguês, o enunciado solta-se do corpus de regularidades providenciais e se instala como uma denúncia, peça da sabedoria popular que sonda atos, prescreve e corrige.

Normalmente não se consulta manuais de ditados populares nem para agir nem para citá-los em meio às conversas corriqueiras. Os adágios vêm aos acontecimentos e se instalam como recurso suplementar de memória para a dotação de sentido. No caso de Cabral, os adágios não se instalam sem deixar um rastro ontológico que confere a máxima o lugar de signo pleno para os quais os conceitos marxistas funcionam como significantes vazios.

O conjunto das providenciais enunciadas como máximas não se articula como uma teoria, no máximo sonda possibilidades de ação sobre uma realidade áspera indiciando princípios de constituição de uma vontade prudente. Sobre esse fundo de um pragmatismo prudente, realizações inesperadas são possíveis desde que devidamente sondados os obstáculos. É este princípio epistemológico de combinação peculiar de pragmatismo e voluntarismo que pretendo que se possa encontrar nos textos de Amílcar Cabral.

O modo pinçado como tanto Cabral quanto Dambrá usam os adágios populares poderia ser aproximado a forma como Stengers e Pignarre (2005) propõem que se pense as “receitas” para o empoderamento. Uma receita não deriva de uma teoria geral que a legitima. Uma receita é experimental, no sentido de que vale na medida em que é eficaz. Os adágios populares não são, em si mesmos, conservadores ou progressistas, não se dão jamais de maneira boa ou má, racional ou irracional, são enunciados que podem ser usados como *pharmaka*, estas coisas perigosas que requerem uma arte da dosagem. Em lugar das grandes contraposições entre o bem e o mal, a verdade e a falsidade, a arte da dosagem obriga, ao contrário, a encontrar o efeito local de uma experimentação para um problema específico. Propõem, na sequência da arte grega, Stengers e Pignarre (2005) uma nova relação entre práticas científicas e práticas não-científicas que poderia também iluminar a relação entre adágios populares e o marxismo em Cabral.

A ontologia subjacente à operação de Cabral faz colar o aparecer ao ser sob a articulação da vontade humana, pequeno-burguesia e povo, terra e revolucionários, partido e revolução. De tanto ser compelido a parecer, o sujeito se faz ser numa gesta que é tanto vontade humana quanto autoria impessoal do acontecimento. Na mesma gesta, o acontecimento funde e cinde conforme as circunstâncias de um impulso em metamorfose. Nesse quadro é impossível de se discernir o que é da vontade humana daquilo que a conjunção de eventos encaminha como passível de sentido. Reivindicados para o prosseguir das ações, adágios em ato dispensam a oposição entre práticas discursivas e não discursivas. Coladas aos gestos, as máximas articulam evento em evento como sentido gestualizado, palavras empunhadas.

Conclusão

Muito se tem escrito sobre o quanto a episteme da descolonização estava enredada em essencialismos identitários e se projetava politicamente sobre um espaço nacional-popular que se revelou inconsistente com as reais demandas dos segmentos subalternos. O argumento que pretendi desenvolver visa descortinar ainda assim um espaço para o tipo de engajamento anticolonial das ciências sociais que aquele projeto desenhava.

Este texto partiu da constatação de que o que se tem chamado de globalização é uma imensa máquina de genocídio sobre populações tradicionais. A contraposição mais efetiva a esse movimento se constituiu com o processo de descolonização que criou uma estrutura protetora de Estado-nação que freou apenas em parte os impulsos saqueadores do imperialismo. O momento exige uma rearticulação científica e ideológica para sustar a dimensão genocida e suicida do momento capitalista. As ciências sociais não têm oferecido lugares e possibilidades de rearticulação de práticas e teorias anticolonialistas. O discurso pós e decolonial não tem acrescentado significativamente à consolidação de uma ciência anticolonialista. Os discursos desenvolvidos em nome do movimento intelectual pós e decolonial tendem a se perder em movimentos hermenêuticos em relação aos textos europeus de modo que, à revelia, acabam contribuindo para o processo de canonização próprio das ciências sociais. Pretendia aqui demonstrar que o discurso pós e decolonial não consegue se livrar do fantasma que ele mesmo cria.

Eu quis, nesta comunicação, expor as vantagens de uma postura teórico-política que não busca combater um eurocentrismo epistêmico, mas que se debruça com todas as armas conceituais existentes em concretamente combater o colonialismo e o imperialismo. Chega de lutas conceituais contra o eurocentrismo, nossa palhota está ardendo e precisamos das melhores armas. Não se trata, em Amílcar Cabral, de opor-se às formas de pensamento da modernidade ocidental, qualquer que sejam os termos em que ele possa ser mapeado. Na medida em que a modernidade não é rejeitada como um bloco discursivo, Amílcar Cabral contorna a necessidade de um discurso de oposição frontal. Para Cabral, o que estava em jogo não era combater um pensamento mas liquidar um sistema de opressão de alguns povos sobre outros. É sob esse foco político que se pode descortinar outras ciências sociais para as urgências de um presente abismal.

As minhas experiências com estudantes negros nas minhas turmas de orientandos me apontam para as insuficiências das perspectivas demasiado calcadas em disputas com as teorias europeias. O derrame conceitual imposto pelo embate impede a concentração de esforços teóricos e dispersa a atenção dos que poderiam ser os nossos melhores formandos para o que efetivamente demandam de articulação de saberes e expectativas acadêmicas.

Bibliografia

Cabral, A. (2013). *A arma da teoria - Unidade e Luta* (Vol. 1). Praia: Fundação Amílcar Cabral.

Harvey, D. (2004). *O novo imperialismo* (1.^a ed.) (A. Sobral e M. S. Gonçalves, Trad.). São Paulo: Edições Loyola.

Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

Dambará, K. (1965). *Noti*. França: Edição do PAIGC.

Mignolo, W. D. (2008). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.

Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Walsh, C. “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, *Nómadas* (Bogotá), 26, 2007.